

## O uso estratégico de Schopenhauer por Nietzsche em *Para a genealogia da moral*<sup>1</sup>

*The strategic use of Schopenhauer made by Nietzsche in "On Genealogy of morals"*

**Antonio Edmilson Paschoal**

Professor da Graduação e da Pós-graduação em  
Filosofia da PUCPR e pesquisador do CNPq

E-mail: [antonio.paschoal@pucpr.br](mailto:antonio.paschoal@pucpr.br)

**Resumo:** Nosso objetivo neste artigo é apontar alguns traços do modo como ocorre a apropriação de um filósofo por outro e dos motivos que leva um filósofo a utilizar tal procedimento quando se trata de expressar suas próprias intuições. Como campo de investigação, tomaremos as passagens da terceira dissertação da *Genealogia da moral*, nas quais Schopenhauer é utilizado por Nietzsche, e como metodologia, retomaremos um conhecido debate, sobre a interpretação da noção kantiana de *belo* por Schopenhauer. O intuito de tal retomada é elencar elementos para nossa hipótese de que Nietzsche recorre ao seu antecessor na *Genealogia*, não para refutá-lo, mas pelos benefícios argumentativos que ele oferece para a sua crítica à moral.

**Palavras-chave:** Ética; Estética; Interesse.

**Abstract:** The main goal of this paper is to point out to some features of the way how the appropriation of a philosopher is made by another. It also intends to show the motives that bring a philosopher to make use of this procedure when he wants to express his own insights. As a field of investigation, we choose the passages of the third dissertation of *On Genealogy of Morals*, in which Nietzsche makes use of Schopenhauer. Regarding the methodology, we resume a known debate: the Kantian interpretation of the *beautiful* as Schopenhauer interprets it. The aim of such a resumption consists of listing some elements of our hypothesis, that is, in *On Genealogy of Morals* Nietzsche appeals to his predecessor, not to confute him, but by virtue of the advantages that Schopenhauer's arguments support Nietzsche's own critique of morality.

**Keywords:** Ethics; Aesthetics; Interest.

Quanto a mim, os autores que gosto, eu utilizo. O único sinal de reconhecimento que se pode ter para com um pensamento como o de Nietzsche é precisamente utilizá-lo, deformá-lo, fazê-lo ranger, gritar. Que os comentadores digam se se é ou não fiel, isso não tem o menor interesse.

(M. Foucault, *Microfísica do poder*, p. 143)<sup>2</sup>

### 1. Apresentação

O propósito deste estudo é investigar a utilização que Nietzsche faz de Schopenhauer na terceira dissertação de *Para a genealogia da moral*, em que o filósofo de Frankfurt é tomado especialmente em função do modo como ele interpreta a noção kantiana de *belo*,<sup>3</sup> enfatizando a ideia

<sup>1</sup> Uma primeira versão deste estudo foi apresentada no evento "Nietzsche e a tradição kantiana", em 03/10/2012, com o título "O uso estratégico de Schopenhauer por Nietzsche em *Para a genealogia da moral*".

<sup>2</sup> FOUCAULT, M. Sobre a prisão. In: *Microfísica do poder*, 18. ed., 2003, p. 143.

de um “intuir destituído de vontade”<sup>4</sup>, ou seja, de que a intuição do belo possuiria um efeito “*acalmador* da vontade” (GM III 6).

Tendo como ponto de partida a afirmação de Nietzsche que “de modo algum” Schopenhauer teria entendido “kantianamente a definição kantiana do belo”, visto que ele a tomava por um interesse, a saber, de livrar-se da “tortura” representada pela “odiosa pressão da vontade” (GM III 6), iniciaremos este estudo retomando um notório debate sobre o tema do suposto *erro* de Schopenhauer. Destacaremos desse debate a conhecida abordagem de Heidegger sobre o tema,<sup>5</sup> que apresenta a tese de que Schopenhauer teria interpretado Kant de forma “equivocada”<sup>6</sup> e influenciado a maneira como Nietzsche desenvolve sua argumentação. Ressaltaremos também, como um contraponto à posição de Heidegger, o estudo sobre “o conceito de interesse” desenvolvido pela professora Maria Lúcia Cacciola<sup>7</sup>, que considera a interpretação de Schopenhauer não como um equívoco, mas como uma radicalização, um desdobramento da vereda aberta por Kant.

O objetivo da retomada desse debate, contudo, não é de conduzi-lo a novos patamares, mas de localizar nele certos elementos úteis à nossa análise. A tais elementos juntaremos algumas observações do próprio Nietzsche sobre o modo como um determinado discurso se torna um *meio de expressão* ou um *recurso de linguagem* para um filósofo explicitar intuições e tarefas próprias, e também sobre o modo como ele próprio delinea *personagens* e constrói *tipos* utilizando-os, em seguida, como meios de expressão em sua argumentação. De posse desses pressupostos, demarcaremos alguns aspectos do texto que nos interessa, a terceira dissertação da *Genealogia da moral*, tendo como objetivo realçar os traços que permitem afirmar que ali, para além do propósito de refutar Schopenhauer, Nietzsche o utiliza de forma estratégica, em função da riqueza de detalhes que seu antigo mestre apresenta para a realização de sua  *tarefa*. Uma utilização que não deixa de produzir

<sup>3</sup> Conferir: CFJ B 3-16. Utilizamos siglas já consagradas com suas respectivas indicações numéricas para a citação de obras clássicas, a saber: CFJ – Kant: *Crítica da faculdade do juízo*; MVR – Schopenhauer: *O mundo como vontade e como representação*; GM – Nietzsche: *Para a genealogia da moral*; KSA 9 – Nietzsche: *Fragmentos póstumos 1880 – 1882*; KSA 10 – Nietzsche: *Fragmentos póstumos 1882 – 1884*; KSA 11 – Nietzsche: *Fragmentos póstumos 1884 – 1885*; KSA 12 – Nietzsche: *Fragmentos póstumos 1885 – 1887*; AC – Nietzsche: *O Anticristo*; CI – Nietzsche: *Crepúsculo dos Ídolos*; NT – Nietzsche: *O nascimento da tragédia*; FTG – Nietzsche: *A filosofia na idade trágica dos gregos*; CW – Nietzsche: *O caso Wagner*; CE – Nietzsche: *Considerações extemporâneas*; EH – Nietzsche: *Ecce Homo*. O mesmo procedimento, de citar indicações numéricas será feita também para a *Poética* de Aristóteles, porém, nesse caso, sem uso de sigla. As traduções/edições utilizadas encontram-se nas referências, ao final do artigo.

<sup>4</sup> Conforme encontramos no terceiro livro de *O mundo como vontade e como representação* (MVR 38).

<sup>5</sup> Desenvolvida no primeiro volume de seu ensaio dedicado a Nietzsche, traduzido hoje para o português por Marco Antônio Casanova.

<sup>6</sup> HEIDEGGER, M. *Nietzsche*, p. 126.

<sup>7</sup> Apresentado em um artigo publicado nos *Cadernos de Filosofia Alemã* da USP e que hoje se encontra divulgado na internet: CACCIOLA, Maria Lúcia. O conceito de interesse. *Cadernos de Filosofia Alemã*. Publicação do Departamento de Filosofia da USP, São Paulo, n. 5, p. 5-15, ago.1999. Disponível em: <http://www.ciencialit.letas.ufrj.br/terceiramargemonline/numero10/viii.html>. Acessado em 15/09/2012. O texto que temos em mãos é o disponibilizado pela UFRJ na internet. Como nele não existe a indicação do número da página do artigo da publicação original, não indicaremos o número da página dos textos citados, os quais, de resto, podem ser localizados sem essa indicação na internet.

um deslocamento de Schopenhauer no texto de Nietzsche, algo semelhante, em parte, ao deslocamento produzido por Schopenhauer ao tomar a noção de belo de Kant.

## 2. O caráter “absurdo” da interpretação de Schopenhauer sobre o “belo” de Kant, segundo Heidegger

Heidegger inicia o capítulo intitulado “A doutrina kantiana do belo – sua interpretação equivocada por meio de Schopenhauer e Nietzsche”, apontando a correlação das sentenças nietzschianas sobre a beleza com o que ele denomina de “opiniões (*Ansichten*) estéticas de Schopenhauer”<sup>8</sup>, das quais coloca em destaque a interpretação da estética kantiana e, em especial, a forma como o filósofo de Frankfurt compreende a noção do “belo” de Kant. Desdobrando sua argumentação, Heidegger sugere, ainda no início do texto, que Nietzsche estaria “submetido” à interpretação da estética de Schopenhauer, visto que ele teria lido Kant via Schopenhauer “ao invés de consultar o próprio Kant”<sup>9</sup>, no que Nietzsche estaria apenas se mantendo nos limites de seu contexto histórico, notadamente marcado, sob esse aspecto, pela interpretação de Schopenhauer.

Como é possível observar, Heidegger faz uma dura crítica a Schopenhauer, um filósofo, segundo ele, “claudicante”, que teria compreendido “de maneira fundamentalmente equivocada”<sup>10</sup> o enunciado de Kant, de que o belo seria aquilo que simplesmente agrada, num deleite ou desprazer “independente de todo interesse” (CFJ B 16) e, por conseguinte, entendendo o desinteresse como indiferença, Schopenhauer teria tomado tal enunciado no sentido de dissociar a vontade do objeto da observação estética, e de conceber o estado estético como uma suspensão, um “aquietamento”<sup>11</sup> da vontade.

A despeito da afirmação inicial, porém, que aproxima Nietzsche de Schopenhauer no que tange à interpretação do conceito kantiano de belo, ao desenvolver sua argumentação, Heidegger afirma que apesar de Nietzsche reconhecer o argumento de Schopenhauer, que atribuía ao belo aquele papel de um tranquilizador da vontade, ele mesmo, como lembra Heidegger, concebe o estado estético como “embriaguez”<sup>12</sup>, ou seja, o oposto da interpretação de Schopenhauer. Desse modo, tendo em vista o “contramovimento”<sup>13</sup> realizado em relação a Schopenhauer, Nietzsche efetuará um retorno a Kant, pois, conforme a leitura de Heidegger, o juízo kantiano “isso é belo”<sup>14</sup> corresponderia ao livre *favor*

<sup>8</sup> HEIDEGGER, M. *Nietzsche*, p. 98.

<sup>9</sup> *Idem*, p. 101.

<sup>10</sup> *Idem*, p. 98.

<sup>11</sup> *Idem*, p. 99.

<sup>12</sup> *Idem, ibidem*.

<sup>13</sup> *Idem*, p. 98.

<sup>14</sup> *Idem*, p. 100.

(*Gunst* – CFJ B 15), ou seja, supõe que a contemplação de um objeto não se daria em função de alguma meta estranha ao próprio objeto contemplado, mas se faria de tal forma que permitiria àquele objeto “alcançar o que pertence a ele mesmo e o que ele pode trazer para nós”<sup>15</sup>. Dessa maneira, segundo Heidegger, o contramovimento de Nietzsche levaria a uma conclusão oposta àquela ideia de uma suspensão do interesse pelo objeto, que teria por efeito impedir “toda e qualquer ligação essencial”<sup>16</sup> com ele.

No desenvolvimento de suas ponderações, contudo, Heidegger enfatiza que, apesar da aproximação possível entre Nietzsche e Kant, a concepção do belo em Nietzsche deve ser derivada do próprio solo nietzschiano. Nesse sentido, ele lembra que, para Nietzsche interessa a determinação do belo como aquilo que agrada, isto é, que de alguma forma corresponde ao observador, como o seu “sim estético” (KSA 12, p. 556 – citado por Heidegger, 2010, p. 102). Ou seja, a apreensão de algo como “belo” teria como medida o próprio observador. Ideia destacada por Heidegger, por meio de uma citação de Nietzsche em que tal medida é designada como o “*faro*” do observador, correspondendo “àquilo que poderíamos mais ou menos enfrentar se ele [o objeto a ser apreciado] viesse ao nosso encontro corporalmente como perigo, problema, tentação”. Nessa mesma citação, Nietzsche afirma que “esse *faro* também determina ainda o nosso sim estético” e conclui: “(Isto é, o belo é uma afirmação)” (KSA 12, p. 556 – citado por Heidegger, 2010, p. 102). Nesses termos, nossa concepção de belo ou o aquilo nós tomamos como belo corresponderia a uma afirmação da peculiaridade do que somos, numa palavra, segundo Heidegger, seria a expressão do “para-digma de nossa essência”<sup>17</sup>.

Neste ponto, tendo em vista a abordagem de Heidegger, mas ao certo indo para além do horizonte de interesses do filósofo de Freiburg, nós dispomos de um argumento para inferir que também a interpretação feita por Schopenhauer de Kant corresponderia ao “*faro*” de Schopenhauer e, assim serviria para expor aquilo que ele é<sup>18</sup>. Da mesma maneira como o “*faro*” de Nietzsche o levou a utilizar seu antigo mestre, e que tal utilização é um indicador da natureza de Nietzsche. Ou seja, em ambos os casos, tem-se uma forma de *interesse* que terminaria por expressar nuances próprias do filósofo que emprega o anterior como uma semiótica. Uma nuance que, no caso de Schopenhauer, corresponde a uma *fisiologia* na medida em que ele, conforme as observações de Nietzsche, toma o

<sup>15</sup> *Idem, ibidem.*

<sup>16</sup> *Idem*, p. 101.

<sup>17</sup> *Idem*, p. 102.

<sup>18</sup> Tal argumento não poderia deixar de ser considerado também em relação ao próprio Heidegger, pois, conforme lembra Scarlett Marton, na apresentação do livro *Nietzsche, sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*, “não é do ponto de vista histórico-filosófico que ele [Heidegger] se interessa pela obra de Nietzsche, mas sim, como pretexto para esclarecer sua própria visão de mundo” (MARTON, S. Apresentação. In: MÜLLER-LAUTER, W. *Nietzsche – sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. Trad. Clademir Araldi, p. 13). Ou seja, assim como Schopenhauer e Nietzsche, também o uso que Heidegger faz de seus antecessores estaria relacionado ao seu *faro*, à sua própria natureza, e as configurações que aqueles filósofos ganham em seu texto tem uma relação íntima com seus interesses próprios.

conceito kantiano de belo em função de uma necessidade que possui o seu *corpo*, “torturado” precisamente pela “excitação da vontade” (GM III 6).

### 3. A “radicalização” de Kant por Schopenhauer, segundo Maria Lúcia Cacciola

A controversa interpretação da estética kantiana por Schopenhauer, tendo como pano de fundo a dura avaliação dessa interpretação feita por Heidegger, já foi objeto de várias discussões, sendo a da professora Maria Lúcia Cacciola uma das mais mencionadas no Brasil. Diferentemente do que faz Heidegger, Cacciola retoma a interpretação schopenhaueriana do juízo estético de Kant, com ênfase na noção de *ausência de interesse*, buscando os significados desse conceito tanto em Kant quanto em Schopenhauer, no intuito de apontar não apenas diferenças entre ambos, mas também coincidências, além de ressaltar os desdobramentos realizados por Schopenhauer *a partir* da filosofia kantiana.

Já de início, Cacciola reconhece que é “quase um lugar comum” a proposição de que “Schopenhauer teria deturpado a estética kantiana ao dar-lhe um significado ético”, em especial ao interpretar “a noção de ausência de interesse que acompanha o juízo estético em Kant, como uma proposta de afastamento do mundo, uma espécie de primeira etapa da negação da Vontade”. Tal deturpação, visto que a estética kantiana não ofereceria elementos para tal interpretação, se estenderia a Nietzsche, na medida em que o autor do *Zarathustra* teria compreendido a estética kantiana a partir de Schopenhauer, como é parte da tese de Heidegger<sup>19</sup>.

Seguindo a exposição da professora Maria Lúcia, torna-se lícito afirmar, segundo ela que, nos limites de sua interpretação, Schopenhauer teria se apropriado da noção de belo desinteressado “como um movimento de afastamento da vontade, que neutralizaria o impulso do querer-viver, pelo menos por instantes”, como um “prazer negativo [que] levaria a interromper o ciclo das carências e satisfações que expressam o sofrimento do mundo”. Torna-se lícito também concluir que, diante do belo, “tanto o artista quanto o fruidor seriam levados a um ascetismo momentâneo na sua atitude contemplativa”, ou seja, que, de fato, Schopenhauer chega a aspectos de forma alguma pensados por Kant. Tal constatação, contudo, segundo a autora, não autorizaria a afirmação de que Schopenhauer teria simplesmente deturpado o pensamento de Kant, pois, se ele se desloca para adiante do que fora ponderado inicialmente por Kant, ele o faz seguindo a própria vereda aberta por Kant,<sup>20</sup> na qual se

<sup>19</sup> Maria Lúcia menciona também Gerard Lebrun que, por sua vez, teria acusado Schopenhauer “de ter substituído a apreciação de um prazer puro, característica da análise kantiana do belo, por uma *metafísica entusiasta* que tem como centro o prazer desinteressado”.

<sup>20</sup> Segundo Jair Barboza, “a negação da Vontade diante da beleza, realmente, obedece a uma leitura do conceito de desinteresse”, sendo que Schopenhauer teria lido a ideia de Kant de que o belo é aquilo que satisfaz sem “nenhum interesse” (CFJ 1524) como “equivalente da negação do querer, visto que interesse e motivo são conceitos intercambiáveis” (BARBOZA, J. *A metafísica do Belo de Arthur Schopenhauer*, p. 82). Segundo Barboza, ainda, se alguns aspectos da

encontra, por exemplo, a noção de que o belo desinteressado tornaria possível um conhecimento verdadeiro, independentemente do *princípio de razão*.

A ideia de desinteresse e a percepção do belo traduziriam para Schopenhauer a “especificidade da arte” que consistiria em estabelecer “uma instância ‘paralela’ ao mundo e suscetível de outro tipo de abordagem”. Uma instância cujo enfoque passaria ao largo do *princípio de razão*, ou seja, à margem daquele que seria o fator determinante para o conhecimento e descrição da realidade pelo sujeito. Um conhecimento marcado, segundo Schopenhauer, pelo querer-viver. Assim, se no âmbito do princípio de razão, o “conhecimento do mundo considerado como representação é profundamente interessado, pois obedece ao impulso da autopreservação da Vontade”, então, uma vez desconsiderado o princípio de razão, e com ele a causalidade e as leis da lógica que regem o conhecimento racional, “a metafísica do belo proporcionaria um conhecimento de certo modo mais direto e verdadeiro [do mundo]”, no qual o sujeito do conhecimento ultrapassaria a esfera individual e se libertaria do imperativo da Vontade, ainda que por alguns instantes.

Tal desdobramento da filosofia kantiana por Schopenhauer possui por pressuposto algo que é exterior ao pensamento de Kant: as *Ideias*, “tomadas de empréstimo de Platão”, como lembra Cacciola. Assim, segundo Schopenhauer, aquele conhecimento oferecido pelo prazer estético, que seria superior ao conhecimento da ciência e do senso comum, deslocaria o “indivíduo para a esfera da apreensão das Ideias, que desconhecem a mutabilidade e a particularidade” do mundo fenomênico. O que permitiria vislumbrar na arte uma experiência do sujeito do conhecimento “puro”, ou seja, desprendido das características individuais, das particularidades próprias à corporeidade.

Cacciola reitera, contudo, que mesmo o recurso de Schopenhauer às *Ideias* de Platão e a sua opção por acentuar a exclusão do conhecimento racional abstrato do âmbito da arte,<sup>21</sup> não implicaria num rompimento com os princípios da estética kantiana. Isto porque o deslocamento do individual para o universal na arte, apontado por Schopenhauer não seria estranho, por exemplo, à aceção de Kant de que “o juízo estético, à diferença do teórico e do prático (...) é aquele que se reporta à mera representação de algo, sem interessar-se pela sua existência”, e também à ideia kantiana de que seria justamente “o desinteresse que torna possível a universalidade para o juízo estético, já que o caráter privado do interesse a impediria”. Assim, o caráter desinteressado do belo, apontado por Kant como o fator que diferenciaria o sentimento do belo, universal, por um lado, e do agradável, voltado para a satisfação do sujeito sensível, por outro, ofereceria, enquanto um conhecimento puro, universal e

---

*Analítica do Belo* de Kant fazem parte da argumentação de Schopenhauer “aqui e ali”, em relação à *Analítica do Sublime* sua “filiação à filosofia kantiana é contundente” (*idem*, p. 83).

<sup>21</sup> Além, segundo Cacciola, de “não ter querido entender bem a diferença entre o juízo determinante e o reflexionante, que, como frisa Kant, não é um juízo de conhecimento que determine o objeto por meio de um conceito”.

desvinculado do querer particular, uma contrapartida, na interpretação de Schopenhauer, ao pessimismo próprio ao mundo entendido como vontade.

A conclusão de Cacciola, portanto, é que

mais do que uma banal deturpação de leitura, fundada no mau entendimento do conceito de desinteresse kantiano (...) o que se descobre em Schopenhauer é a radicalização de uma postura que vê na arte não propriamente uma depuração de um mundo toldado pelos interesses sensíveis, mas a elaboração de uma obra que, embora inscrita no sensível, fala uma outra linguagem que não a do senso comum e da ciência, a saber, a do sentimento.

Neste ponto, soma-se à conclusão extraída a partir das análises de Heidegger, de que o interesse de Schopenhauer por Kant teria ocorrido a partir do seu *faro* e no intuito de “esclarecer sua própria visão de mundo”<sup>22</sup>, outro ponto central para nossa análise. Um ponto inferido das afirmações de Cacciola, a saber, que o interesse e a subsequente utilização de um filósofo por outro não ocorrem, impreterivelmente, limitados aos elementos conceituais fornecidos pelo primeiro. Diferentemente, eles são combinados com outros, o que possibilita a radicalização de certas posições tomadas pelo predecessor, que são, nesse novo contexto, conduzidas a patamares que ele necessariamente não teria considerado<sup>23</sup>.

#### 4. Filosofias como linguagem e meio de expressão

Conforme vimos, a despeito das diferenças entre a abordagem de Heidegger e a de Cacciola, ambos corroboram a hipótese de que a introdução de aspectos de uma filosofia numa segunda se faz no interesse desta última, para a qual a primeira desempenha o papel de uma *semiótica* em combinação com outros elementos e interesses próprios. Contudo, além dos pontos que derivamos daquele debate, para sustentar nossa hipótese de que um filósofo é apropriado por outro como meio de expressão para a explicitação de *intuições próprias*, passamos a considerar algumas afirmações de Nietzsche a esse respeito. Numa primeira, localizada em *A filosofia na idade trágica dos gregos*, ele faz referência às dificuldades encontradas pelos filósofos em expressarem suas intuições, afirmando que eles terminariam por recorrer a meios miseráveis que não passariam de uma “transposição metafórica e absolutamente inadequada para outra esfera e para outra linguagem” (FTG 3) daquilo que fora intuído por eles. Em outra passagem do mesmo período, retomando a mesma questão e tendo em vista seu

<sup>22</sup> MARTON, S. Apresentação. In: MÜLLER-LAUTER, W. *Nietzsche – sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. Trad. Clademir Araldi, p. 13.

<sup>23</sup> Dessa forma, também nós estamos dando um passo adiante, no caso, na trilha aberta por Cacciola, sem com isso cometermos um erro, pois as conclusões extraídas a partir de seu estudo seriam plausíveis com os pressupostos adotados por ela. O mesmo que teria feito Schopenhauer em relação a Kant.

mestre, ele afirma: “Tudo o que ele [Schopenhauer] se apropriou mais tarde, da vida e dos livros, de todos os reinos da ciência, era para ele quase que somente cor e meio de expressão”, e acrescenta: “mesmo a filosofia de Kant foi adotada por ele, antes de tudo, como um extraordinário instrumento retórico (...)”, para concluir: “para ele [Schopenhauer] havia somente uma tarefa e cem mil meios para resolvê-la: um sentido e inúmeros hieróglifos para exprimi-lo.” (CE III 7), distinguindo, assim, claramente, meios e fins, no trabalho do filósofo.

Em várias outras passagens, em que se refere à explicitação de seu pensamento, como desdobramento de vivências ou de intuições próprias, como ocorre, por exemplo, no prefácio de 1886 a *O Nascimento da tragédia*, Nietzsche menciona a dificuldade, ou *falta de coragem*, ou, ainda, a *imodéstia* que o impediram de lançar mão de uma “linguagem própria para intuições e atrevimentos tão próprios” e que o levaram a tentar se exprimir “penosamente, com fórmulas schopenhauerianas e kantianas, estranhas a novas intuições que iam desde a base contra o espírito de Kant e Schopenhauer”. (NT, Prefácio de 1886, 6).

Tais passagens, ao certo, corroboram a ideia de que uma filosofia se explicita com recursos que o filósofo dispõe em seu tempo, incluindo outras filosofias. Porém, tendo em vista nosso propósito, elas ainda não seriam elucidativas quanto ao *modo* como Nietzsche o faz, em associação a uma determinada *tarefa*. Quem sabe, mesmo a ideia de um *uso retórico* de uma filosofia não seja suficiente para explicitar em sua totalidade essa estratégia em Nietzsche, especialmente se for considerado o texto que nos interessa, *Para a genealogia da moral*. Em primeiro lugar porque no seu *escrito polêmico* ele não recorre a teses de outros filósofos como meios de expressão, ao menos não no modo mencionado por ele ao referir-se a *O nascimento da tragédia*, talvez pelo fato de dispor, então, da coragem necessária para utilizar uma linguagem própria (GM, Prólogo, 4). Em segundo lugar, porque no texto da *Genealogia*, além de criticar ideias de outros autores, ele parece ocupar-se deles mesmos em função de seus traços fisiológicos, introduzindo-os em seu texto ora como *personagens*, ora como *tipos* ora como *casos*. A análise de tal recurso nos permitirá, ao certo, avançar na compreensão do modo como Nietzsche se serve de seus adversários em textos como o da *Genealogia da moral*.

O modo como se configura um *personagem*<sup>24</sup> nos é elucidado por Aristóteles, ao referir-se ao delineamento de figuras dramáticas e mitos na tragédia. Segundo o Filósofo, a presença de personagens, ou do mito na tragédia não exige uma correspondência exata do personagem com aquilo que ele é de fato, mas contempla também o que ele deveria ser, atribuindo “a um indivíduo de determinada natureza pensamentos e ações que, por liame de necessidade e verossimilhança, convém a tal natureza” (Poética, 1451b). De um modo análogo, ao recorrer a uma figura em seus textos,

<sup>24</sup> Não é intenção, neste momento, analisar a figura de Zaratustra, ao certo um dos *personagens* mais conhecidos de Nietzsche.



Nietzsche o faz considerando igualmente a possibilidade daquilo que “é plausível” (Poética, 1451b) ao personagem. No caso de Schopenhauer, por exemplo, ao toma-lo como um personagem, Nietzsche reúne os traços que são de seu interesse, assim como fez Homero, segundo Aristóteles, que, ao tecer a Odisseia, “não poetou todos os sucessos da vida de Ulisses”, mas aquelas que compunham uma ação “necessária e verossimilhante” (Poética, 1451a) e que permitiam compor a unidade do personagem. Tal ideia se torna ainda mais clara se for considerada a noção de tipos psicológicos, como se desprende dos escritos de Nietzsche.

Um *tipo*<sup>25</sup> é um recurso que Nietzsche utiliza para exprimir uma ideia, uma forma de vida ou um papel social. Ao delinear um *tipo de homem*, ele oferece a caracterização de um perfil psicológico ou fisiológico<sup>26</sup>, por exemplo, decadente, fraco, forte, que, no seu extremo, ganha contornos de uma máscara ou de uma caricatura, como é o caso do “homem do ressentimento” (GM I 10) ou do “sacerdote ascético” (GM III 15). Trata-se, assim, de algo que se aproxima de uma obra de arte, que pressupõe a capacidade inventiva do artista, o qual, segundo Nietzsche, tem na “apresentação de tipos exemplares” e na capacidade de “revelar o sentido da uniformidade” o seu principal mérito. (KSA 9, p. 277) Trata-se, ademais, de um produto derivado, em parte, da memória, (KSA 11, p. 107) na medida em que certos tipos são configurados a partir de personagens históricos, como é o caso do “tipo Napoleão”, do “tipo Jesus” (AC 29; KSA 6, p. 199) ou ainda do “tipo Kant” (CI, A razão na filosofia, 6). Contudo, se um tipo equivale, do ponto de vista de sua criação, a uma obra de arte, do ponto de vista de sua utilização ele corresponde a uma semiótica, a um modo de comunicação.

Entretanto, mesmo podendo ser utilizado como uma “*fórmula*”, um tipo também não remete a alguma “lei” (KSA 12, p. 299) ou conceito que duraria para além do instante e do contexto de sua emergência. Nesse sentido, como um meio de comunicação, um signo, ele é um instrumento de trabalho que, diante do caráter passageiro de todo acontecer (KSA 10, p. 644), permite a manutenção (*Erhaltungsmittel* – KSA 11, p. 219) de uma hipótese o tempo suficiente para ela atuar num determinado jogo.

Entendido, portanto, como um tipo psicológico, Schopenhauer é uma semiótica que permite a Nietzsche explicitar uma das formas como um filósofo pode reagir diante do sofrimento, ao que tudo indica, a mais usual, aquela que diante do “*horror vacui*” termina por preferir “*querer o nada a nada*”

---

<sup>25</sup> Uma variação da ideia de tipo psicológico que apresentamos aqui se encontra no artigo intitulado “Dostoiévski e Nietzsche: anotações em torno do ‘homem do ressentimento’” (PASCHOAL A. E., “Dostoiévski e Nietzsche: anotações em torno do ‘homem do ressentimento’”. In: *Estudos Nietzsche*, p. 213) e algumas variações acerca do conceito podem ser verificadas no verbete formulado por I. CHRISTIANS e publicado por OTTMANN, H., *Nietzsche Handbuch*, p. 341.

<sup>26</sup> Não é uma tarefa fácil caracterizar *psicologia* e *fisiologia* nos escritos de Nietzsche. Aqui, sem adentrarmos em tal caracterização, estamos tomando os dois termos num sentido análogo, em associação com a ideia de *faro* que mencionamos anteriormente. Ao modo como nos interessa, tais termos remetem à fraqueza ou força, ao cansaço ou à disposição etc., em todo caso, a traços dos quais o próprio texto filosófico apresenta *sintomas*.

*querer*” (GM III 1). Neste ponto, porém, tendo em vista o propósito de compreender o uso feito por Nietzsche de Schopenhauer na terceira dissertação da *Genealogia*, torna-se elucidativo ainda acrescentar à ideia de tipo psicológico, a noção de *caso (Fall) exemplar*, pois é como um “caso de primeira ordem para um psicólogo” que Nietzsche se refere ao seu antigo mestre, um ano mais tarde, no *Crepúsculo dos Ídolos*. Um *caso*, refinando da ideia de *tipo*, corresponde à utilização de uma determinada figura para exprimir não apenas traços fisiológicos ou psicológicos, mas uma situação de alcance abrangente. É o que se tem, por exemplo, em “O *caso* Wagner” (grifo nosso), no qual o músico é tomado por Nietzsche como expressão e resumo da modernidade, a qual, por meio dele, falaria “sua linguagem mais íntima” (CW, Prólogo). Do mesmo modo, entendido de forma análoga, como um *caso*, Schopenhauer seria a expressão, de forma clara e concisa, segundo Nietzsche, de uma tentativa “maldosamente genial de levar a campo, em favor de uma total depreciação niilista da vida, justamente as contra-instâncias, as grandes afirmações da ‘vontade de vida’, as formas exuberantes de vida” (CI, Incursões de um extemporâneo, 21). Como um caso exemplar, por fim, ele poderia ser associado à figura que encontramos em *Ecce Homo*, de “uma poderosa lente de aumento” que Nietzsche utilizaria para “tornar perceptível um estado de miséria geral, porém, furtivo, pouco palpável” (EH, Porque sou tão Sábio, 7).

Assim, as noções de *personagem*, *tipo* e de um *caso* exemplar, permitem uma compreensão apurada do uso feito por Nietzsche de seu mestre em 1887, o qual é diferente, por exemplo, do modo como ele lança mão de Schopenhauer para compor seu livro de 1872, *O nascimento da tragédia*. Se no primeiro livro, *O nascimento da tragédia*, ele recorre a fórmulas de seu antigo mestre como um meio para exprimir suas intuições próprias, no segundo, *Para a genealogia da moral*, Schopenhauer não cede fórmulas para Nietzsche expressar suas intuições, mas é utilizado para dar voz àquilo que é criticado por ele.

## 5. O papel de Schopenhauer na terceira dissertação da *Genealogia*

Além da breve menção a Schopenhauer no prólogo da *Genealogia*, quando Nietzsche afirma que ele teria “dourado, divinizado e idealizado” o valor “do ‘não-egoísmo’, dos instintos de paixão, abnegação [e] sacrifício” (GM, Prólogo, 5), ele só volta a aparecer na terceira dissertação, integrando a resposta à pergunta sobre o significado do ideal ascético. Lembrando as características peculiares dessa dissertação,<sup>27</sup> a utilização de Schopenhauer que estamos investigando tem lugar no

<sup>27</sup> Como é facilmente observável, na terceira dissertação não se tem o mesmo modo de investigação genealógica que encontramos nas duas primeiras. É interessante notar, ainda, que essa terceira parte foi acrescentada às demais em separado, no dia 14 de agosto, após o envio do material para o editor por Nietzsche, que havia ocorrido no dia 30 de julho de 1887. Conforme lembra no prólogo, enviado ao editor no dia 28 de agosto, essa dissertação apresenta “um exemplo” do

contexto não de uma *genealogia*, mas de uma *interpretação* (*Auslegung*) de um aforismo que é realizada como um *comentário* (*Commentar*), seguindo o que fora anunciado por Nietzsche no prólogo do livro. (GM, Prólogo, 8) Como se pode deduzir a partir da leitura da dissertação, não se trata de uma *interpretação* entendida como imposição de significados, como é mencionado na seção 12 da segunda dissertação, mas como o desdobramento de uma proposição, analisando suas várias possibilidades e levando-a até as suas últimas consequências.

O aforismo em questão, conforme entendo, encontra-se no final da primeira seção da dissertação, na forma da proposição afirmativa que mencionamos no item anterior: “o homem preferirá ainda *querer o nada a nada querer*” e diz respeito em especial aos modos como se buscou uma solução para o problema da dor e para o horror causado pela falta de sentido para o sofrimento que é inerente à vida do homem. Tais buscas, conquanto sejam mantidos certos traços gerais, possui peculiaridades que levam Nietzsche a analisa-la em separado, perguntando-se pelo significado do ideal ascético para diferentes grupos: “para os artistas”, “para os filósofos e eruditos”, “para as mulheres”, “para os fisiologicamente deformados e desgraçados (a maioria dos mortais)” e “para os sacerdotes” (GM III 1).

A questão acerca da “posição de Schopenhauer diante da arte” tem lugar, portanto, inicialmente, no contexto da discussão acerca do significado de um filósofo curvar-se diante do ideal ascético<sup>28</sup> e é formulada, por Nietzsche, da seguinte forma: “o que significa um verdadeiro *filósofo* render homenagem ao ideal ascético?” (GM III 5). Ora, um primeiro aspecto que se observa, tendo em vista os termos utilizados por Nietzsche nessa passagem, é a apresentação de Schopenhauer como um *filósofo* e mais ainda, um “verdadeiro *filósofo*”, diferentemente, por exemplo, da impressão manifestada por ele em *Além de bem e mal* sobre Eugen Dühring ou Eduard von Hartmann, representantes de uma filosofia que estaria na “moda” (ABM 204), isto é, admiradas, mas, também, condenadas ao rápido esquecimento, ou mesmo sobre Kant, indicado sob a rubrica dos “trabalhadores filosóficos” (ABM 210). Deliberadamente, portanto, ao considerar o significado do ideal ascético para um filósofo, Nietzsche refere-se a Schopenhauer como “um espírito realmente assentado em si mesmo [...], um homem e cavaleiro de olhar de bronze, que tem a coragem de ser ele mesmo, que sabe estar só, sem esperar por cabeças de tropa e indicações vindas do alto” (GM III 5). Uma caracterização análoga àquela que encontramos no *Crepúsculo dos ídolos*, em que Schopenhauer é apontado como “o

---

que Nietzsche denomina como interpretar: “a dissertação é precedida de um aforismo, do qual ela constitui um comentário” (GM Prólogo, 8). Ver a respeito do surgimento do texto da *Genealogia* em: PASCHOAL, A. E., *A genealogia de Nietzsche*, p. 52-53.

<sup>28</sup> É interessante observar que se trata de ideais ascéticos e depois de um único ideal ascético. Conquanto Nietzsche mantenha a ideia de que “um certo ascetismo, como vimos, uma dura e serena renúncia feita com a melhor vontade, está entre as condições propícias à mais elevada espiritualidade, e também entre suas consequências mais naturais...” (GM III 9).

último alemão a ser tomado em consideração (... um evento europeu e não apenas local ‘nacional’)” (CI, *Incursões de um extemporâneo*, 21).

Schopenhauer é, pois, nesse contexto, um filósofo em pleno uso do termo, ou melhor, é o representante por excelência do *filósofo* entendido como aquele que de alguma maneira relaciona a filosofia com a *vida*. Um tema caro a Nietzsche na época em que compõe suas *Considerações Extemporâneas*, entre 1873 e 1876, quando critica os profissionais da filosofia, enciclopedistas e em especial os “filisteus da cultura” (CE I 2),<sup>29</sup> justamente por separarem a filosofia da vida. Diferentemente deles, é explícito que Nietzsche confere uma grande importância de Schopenhauer tomar a noção kantiana de belo em função de uma necessidade vital para ele que é livrar-se da pressão da vontade. Ou seja, ainda em 1887 e mesmo sendo alvo de uma dura crítica, Schopenhauer continua sendo o recurso utilizado por Nietzsche quando ele precisa de um caso exemplar que preencha o conceito de filósofo como ele o entende.

Assim, se é plausível a hipótese de que Schopenhauer seria o adversário por excelência de Nietzsche na terceira dissertação, conforme afirma Marco Brusotti<sup>30</sup>, seria plausível também a suposição de que seu antigo mestre seria tomado ali, nas seções 5 a 7, como o representante *par excellence* da espécie filósofo. Um representante, porém, que no decorrer do texto extrapola claramente aquela função inicial, de caracterizar a espécie filósofo, e passa a ser utilizado como uma *lente de aumento*, para tornar *perceptível* uma “causa vitoriosa” (EH, *Porque sou tão Sábio*, 7) que, para além da filosofia, é verificada também na arte, na religião, nas ciências, e que pode ser entendida como um projeto de um apequenamento do homem, que busca colocar a vontade contra a vontade, a vida contra a vida.

A correlação entre aquela “causa vitoriosa” e Schopenhauer, que confere a ela voz e traços fisiológicos, pode ser encontrada, por exemplo, em *O crepúsculo dos ídolos* no qual Nietzsche afirma que Schopenhauer teria interpretado “sucessivamente a *arte*, o heroísmo, o gênio, a beleza, a grande compaixão, o conhecimento, a vontade de verdade, a tragédia como manifestações consequentes da negação ou da necessidade de negação da ‘vontade’” e, nesse sentido Schopenhauer teria operado “a maior falsificação de moedas psicológica que já houve na história, excetuando-se o cristianismo”. Portanto, mais do que um caso exemplar do modo como um filósofo poderia render homenagem ao ideal ascético, Schopenhauer seria “o herdeiro da interpretação cristã” e, desse modo, corresponderia em termos mais abrangentes a um continuador daquele ideal [ascético]. A diferença que se verifica entre ele e o cristianismo, contudo, seria que, ele “soube tomar o que foi rejeitado pelo cristianismo, os

<sup>29</sup> Dentre os quais se destaca David Strauss, duramente criticado por Nietzsche em sua *Primeira Consideração Extemporânea*.

<sup>30</sup> Cf. BRUSOTTI, M. “Wille zum Nichts, Ressentiment, Hypnose. ‘Aktiv’ und ‘Reaktive’ in Nietzsches Genealogie der Moral”. In: *Nietzsche-Studien*, 30, pp. 107-132, p. 117.

grandes fatos culturais da humanidade, e abonar num sentido cristão, isto é, niilista” (CI, Incursões de um extemporâneo, 21). Ou seja, no momento em que o cristianismo estaria perdendo sua vitalidade, Schopenhauer voltaria a conferir voz àquele ideal, revitalizando-o e levando-o a campos não ocupados anteriormente, como é o caso da própria filosofia e também da arte, nos quais opera a mesma falsificação de valores que o cristianismo operara no campo religioso.

A interpretação conferida por Schopenhauer à arte seria um exemplo daquela falsificação, segundo Nietzsche, pois ao concebê-la como uma redentora da vontade, em especial da sexualidade, Schopenhauer a teria tomado em função de um claro *interesse* ao mesmo tempo em que propaga fazê-lo em função de um suposto caráter *desinteressado* da arte. Neste ponto, cabe lembrar, a preferência de Nietzsche por Stendhal, que vê no belo uma “promessa de felicidade” (GM III 6), e também por Platão, para quem “a beleza estimula a procriação – de que é esse o *proprium* [característico] de seu efeito, do que é mais sensual e até o mais espiritual...” (CI, Incursões de um extemporâneo, 22), além de afirmar que a finalidade última da arte é “a *vida*”. Assim, precisamente contra Schopenhauer, a arte seria para Nietzsche “o grande estimulante para a vida”, com o que, revela-se um *faro* diferente daquele que se tem numa “ótica de pessimista”, que pensa a arte, segundo Nietzsche, como meio para a “resignação” (CI, Incursões de um extemporâneo, 24).

Mesmo tendo presente a crítica a Schopenhauer e seu uso para expressar aquela falsificação de valores, como um *caso exemplar* daquela prática de falsificação de moedas, o fato, contudo, é que Nietzsche *não* elenca seu antigo mestre na terceira dissertação da *Genealogia* para refutar alguma tese sua ou para avalia-lo tendo em vista a proficuidade de sua compreensão de Kant. A este respeito, Nietzsche afirma em termos bem pontuais: “este [a terceira dissertação da *Genealogia*] não é o lugar de discutir se isto [a interpretação de Schopenhauer] não foi essencialmente um erro” (GM III 6). De fato, a *Genealogia* não parece um texto elaborado com o propósito de fazer refutações, o que é enfatizado pelo seu autor desde o prólogo, quando menciona o livrinho do Dr. Rée *A origem das impressões morais*, tomado como uma “espécie contrária e perversa de hipótese genealógica” e como “tudo o que é oposto e antípoda”, porém, não para refutar as suas teses. Uma querela que Nietzsche encerra de forma enfática afirmando: “que tenho eu a ver com refutações!” (GM Prólogo 4).

Tendo em vista, portanto, as críticas de Nietzsche a Schopenhauer, porém, mais ainda o papel conferido ao seu antigo mestre na *Genealogia da moral*, torna-se plausível que o fator que se destaca ali é um uso estratégico, feito como parte da construção argumentativa de Nietzsche. Nesse sentido, resumindo alguns pontos analisados neste artigo, ganha relevo, primeiramente, como pressupostos, que é o *faro* de Nietzsche que se revela com aquele uso, mais do que algum propósito de seu antecessor. Ao certo, os propósitos da filosofia de Schopenhauer e o próprio Schopenhauer são ali ultrapassados,

em especial quando se passa da figura história para o *personagem*, (segundo pressuposto) na qual, conforme vimos, não se reproduz todas as facetas da figura histórica, mas faz traça um delineamento que se mantém nos limites da *necessidade* e da *verossimilhança* com a sua natureza. Observados tais pressupostos, é pertinente afirmar que Schopenhauer corresponde no texto de Nietzsche a um *tipo* psicológico, utilizado para descrever aquela necessidade fisiológica que, frente ao sofrimento inerente à existência, requer o *nada* como uma meta. Corresponde, inda, a um *caso* exemplar, daquele ideal [ascético], em seu derradeiro desdobramento e, também, a uma poderosa *lente de aumento* que Nietzsche utiliza para tornar perceptível aquele estado geral de miséria que ele pretende criticar naquela dissertação.

## Referências

BARBOZA, Jair. *A metafísica do Belo de Arthur Schopenhauer*. São Paulo: Humanitas / FFLCH / USP, 2001.

CACCIOLA, Maria Lúcia. O conceito de interesse. In: *Cadernos de Filosofia Alemã*. Publicação do Departamento de Filosofia da USP, São Paulo, n. 5, p. 5-15, ago.1999. Disp. em: <http://www.ciencialit.letras.ufrj.br/terceiramargemonline/numero10/viii.html>. Acessado em 15/09/2012.

CHRISTIANS, Ingo. Typus. In: OTTMANN, Henning. *Nietzsche Handbuch*. Stuttgart/Weimar: Metzler, 2000, p. 341.

FOUCAULT, Michel. Sobre a prisão. In: *Microfísica do poder*. Org. e trad. Roberto Machado. 18. Ed. Rio de Janeiro: Graal, 2003.

HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Erster Band. 5. Auflage. Stuttgart: Günter Neske Pfullingen, 1989.

HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Vol. I. Trad. Marcos Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

KANT, Immanuel. *Kritik der Urteilskraft*. Erkausgabe in 12 Bänden. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Band 10. 13. Auflage. Frankfurt am Main., 1994.

KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*. Trad. Valério Rohden e António Marques. 2. Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

MARTON, Scarlet. Apresentação. In: MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche – sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. Trad. Clademir Araldi. São Paulo: Ed. Da UNIFESP, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich. *Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemässe Betrachtungen I-IV. Nachgelassene Schriften 1870-1873*. Kritische Studienausgabe Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Band 1. Berlin: Walter de Gruyter, 1999.

NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*. Trad. Paulo C. de Souza. 2. Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. Trad. Paulo C. de Sousa. São Paulo: Brasiliense, 1987.

NIETZSCHE, Friedrich. *O caso Wagner. Nietzsche contra Wagner*. Trad. Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos Ídolos*. Trad. Paulo C. de Sousa. São Paulo; Companhia das Letras, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich. *O Anticristo*. Trad. Paulo C. de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich. *Nachgelassene Fragmente 1880 – 1882*. Kritische Studienausgabe Herausgegeben von Giorgio Colli undazzino Montinari. Band 9. Berlin: Walter de Gruyter, 1999.

NIETZSCHE, Friedrich. *Nachgelassene Fragmente 1882 – 1884*. Kritische Studienausgabe Herausgegeben von Giorgio Colli undazzino Montinari. Band 10. Berlin: Walter de Gruyter, 1999.

NIETZSCHE, Friedrich. *Nachgelassene Fragmente 1884 – 1885*. Kritische Studienausgabe Herausgegeben von Giorgio Colli undazzino Montinari. Band 11. Berlin: Walter de Gruyter, 1999.

NIETZSCHE, Friedrich. *Nachgelassene Fragmente 1885 – 1887*. Kritische Studienausgabe Herausgegeben von Giorgio Colli undazzino Montinari. Band 12. Berlin: Walter de Gruyter, 1999.

PASCHOAL, Antonio E. *A genealogia de Nietzsche*. 2. Ed. Curitiba: Champagnar, 2005.

PASCHOAL, Antonio E. Dostoiévski e Nietzsche: anotações em torno do “homem do ressentimento”. In: *Estudos Nietzsche*, Curitiba, v. 1, n. 1, p. 181-198, jan./jun. 2010.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

Recebido: 05/11/12

Received: 11/05/12

Aprovado: 21/12/12

Approved: 12/21/12